

幸西の一念義(一)

善 裕 昭

一 はじめに

本稿の課題は、法然門下の上足の一人で、一念義主張者として知られる成覚房幸西(一一六三—一二四七)の教学を考察し、その体系的把握に努めることにある。周知のように初期浄土宗教団の辿った道程は平坦なものではありえず、対外的にも対内的にも深刻な問題を抱えていた。対外的には法然在世・滅後にわたって顕密諸宗との間に生起した幾多の圧轢と弾圧があり、対内的には法然在世中に「一念往生ノ義」が発生して「一念ノホカノ數返無益ナリ」と説いて回る一群の念仏者が活動し、法然はそれへの対応に苦慮しなければならなかった。滅後になると「分三一念多念之門徒。各招謗法破法之罪業」⁽¹⁾くという分裂的状况が激化してゆき、そのため隆寛は『一念多念分別事』、親鸞は『一念多念文意』をそれぞれ著し、内部対立の止揚的解決を図ろうとしている。本稿で取り上げる幸西は、これら初期教団が抱えていた諸問題の中枢に位置する人物である⁽²⁾。

幸西の樹立した教学は、古来より一念義と呼称されてきた。その呼称から、一般には一度の念仏による往生を説く

ものと理解されているが、そのみでは把握しきれない複雑な構造を持つ教学を形成しており、体系的把握は容易でない。法然の許に学び、『選択集』を所持していたことは確実としても、その教学内容を瞥見すると、選択義を直接的に継承・進展せんとする姿勢は見えず、むしろ、法然になかった新たな要素を導入しているとの印象を受ける。

「一念」の語に関しても、法然のように一称の意味で用いていない。そのためであろうか、従来、幸西教学成立の背景を天台教学・天台本覚法門の影響に求める見解が多く提出されて来た。このことは、早く『四十八巻伝』巻二十九第一段に「成覚房幸西と号しけるか、浄土の法門をもとなへる天台宗にひきいれて」弥陀に本迹二門を立てた、と指摘しており、幸西教学の性格規定に関しこの記事は、後世少なからぬ影響を与えてきている。研究者により論じ方に差異はあるものの、何らかの形で天台の影響下にあるという見解は、現在、定説化している。だが、幸西教学の全体像が十分に把握されないままに、天台との関連が断片的言葉の類似によつて追及されている傾向が多分にある。法然門下の教学が師法然の専修念仏義の展開形態であると同時に、それ独自の内部構造を持つことを思えば、幸西教学の構造的特質の解明こそが最要の課題ではないだろうか。

本稿は、従来必ずしも明確な理解のなされていない幸西教学の内部構造に考察を加え、その体系的把握に努めることに主眼点を置く。そして彼みずから言う「一念往生」なる主張も、その過程の中で検討していきたい。

註

- (1) 「越中国光明房へつかはす御返事」(『昭和新修法然上人全集』五三七頁。以下、『昭法全』と略す)。
- (2) 「基親の書信並びに法然上人の返信」(同右五四九頁)。

(3) 伊藤真徹「停止一向専修記の研究」(『佛教大学編『法然上人研究』)一九七頁。
(4) 幸西と同じく一念義・一念往生義を唱えた法本房行空の動向にも注意を払わねばならないが、著書を残さないので本稿ではひとまず措く。

(5) 醍醐本『法然上人伝記』によれば、源智は「成覚房、本」の『選択集』を書写しており(藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究資料編』一六九頁)、行観『選択集秘鈔』巻一には「或時上人、門弟ニ隆寛、人御前ニ令レ参、其、時上人、仰云、此程月輪殿、蒙レ仰テ念佛、要文、令レ進云、其、草案、一令ニ密、見、以、是、彼、門弟、我家、選擇、付屬、申事、是、一念、成覚房、聞承、仕文預、事有、雖然、佛法付屬、不定、事、歟、廣言云云」(『浄土宗全書』八卷三三六頁、以下、『浄全』と略す)という記事が見える。また、日野環氏蔵貞和二年乗専延書本『選択集』の本上奥書に、親鸞加點本を「阿波聖人真本」を以て校合したとある(『定本親鸞聖人全集』六卷写伝篇(1)解説二一八―二二二頁。以下、『定親全』と略す)。いずれも幸西所持の『選択集』が存在したことを示す事例である。

(6) 望月信亨『略述浄土教理史』第十二章、同『浄土教概論』第十八章、重松明久『日本浄土教成立過程の研究』三七八―三八二頁、石田瑞麿「一念義と口伝法門」(『幸西の四捨行について』「一念義の周辺」(いずれも同『日本仏教思想研究第三巻思想と歴史』所収)等。

(7) 『法然上人伝の成立史的研究』二卷一九七頁。以下、『法伝研』と略す。

(8) 特に望月註(6)書にその影響が著しい。

(9) 『増補改訂日本大藏經』九〇卷三九二頁。以下、『日大藏』と略す。

(10) 幸西・一念義に関する主な研究を列挙すると、教学研究として望月註(6)書、安井広度『法然門下の教学』第三篇、同『法然聖人門下の教学の展望』(『宗学研究』第二二・二三合併号)、石田充之『日本浄土教の研究』第三編第三章、同『浄土教教理史』第十章第三節、同『法然上人門下の浄土教学の研究』上巻第三篇。親鸞との関わりから松野純孝『親鸞―その生涯と思想の展開過程』第三章、重松明久註(6)書第三編第二・三。初期教団における一念派の動向を分析した伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』第五章第一節等がある。ことに本稿は、安井・石田氏の緻密な教学研究に幾多の教示を得ている。

二 史料について

まず、取り扱う史料について簡単に触れておきたい。本稿は幸西教学を考察するものであるが、その目的に適う史料は十分に残されていない。幸西は他の門下に劣らず多くの著書を著わしたが散佚したものが多し。乗専『最須敬重絵詞』巻五によれば、覚如が西山義・長樂寺義とともに一念義を習字したという記事が見える。

慈光寺の勝縁上人に對して、一念の流をも習學ありけり。これも『凡頓一乘』・『畧觀經義』・『略料簡』・『措心偈』・『持玄鈔』などいふ幸西上人の製作ゆるされによりてかきとり給けり。^①

覚如は慈光寺の勝縁なる人物から一念義を学び、その際幸西の『凡頓一乘』『畧觀經義』『略料簡』『措心偈』『持玄鈔』の五書を許可されて書写したという。^②この中、『略料簡』が凝然『浄土法門源流章』（以下、『源流章』と略す）に引用されるが、他は伝わらず書名が知られているのみである。また、善導五部九卷全部に注釈をなした可能性が指摘されている。^③今に伝わるものは、『玄義分抄』一卷と『京師善導和尚類聚伝』一卷の二書のみである。だが、後者は善導、及び道綽・會通・懷感・少康・屠兒宝藏に関する伝記を収録したもので、ここでは問題とならない。唯一残された教義書は『玄義分抄』のみである。

『玄義分抄』は善導『觀經疏』玄義分の注釈書であり、玄義分の構成に対応して説偈分・序題門・釈名門・宗旨門・説入門・定散門・和會門（諸師門・道理門・返對門・顯証門・別時門・二乘門）・得益門の八科からなる。現在、大谷大学に明暦二年（一六五六）の奥書を持つ写本が所蔵されている。大正三年、山田文昭氏によつて大谷派の学匠恵

空の蔵書中より発見されたもので、これにより幸西教学の正当な研究が可能になった。外題は「玄義抄」、内題は「玄義分抄」、尾題はない。表紙裏には恵空が「此本安置於金森 恵空子」と記しており、内題下には「江州金森善立寺」の朱印が捺してある。もと恵空の所持本で、彼の自坊である善立寺（滋賀県守山市金森町）に蔵されていた。撰号は記されていないが、山上正尊氏が奥書に「已上阿波、聖人御自筆御本也」とある阿波聖人が幸西であることを諸史料により考証し、教義内容が『源流章』所引の幸西書と一致し筆格までも類似する等の理由により、幸西撰と認定した。本書は注釈書の体裁を取つてはいるが、内容は極めて思弁的・達意的なものであり、実質的には善導の真意の追求という形を取つての幸西の思想の表明である。従つて教学の体系的叙述ではないが、その持つ大方の特質・方向性は把握できる。

次に、この『玄義分抄』と同等に従来より重視されてきた史料に東大寺の学僧示観房凝然の『源流章』がある。印度・中国・日本三国にわたる浄土教の歴史を概観した本書で、凝然は「異解多端」な門下五流の教学を紹介している。応長元年（一一三一）の撰述であるから、幸西滅後六十四年目のものである。凝然の咀嚼を含むであろうが、仏智一念説の紹介は貴重であり、また撰述時に手許にあつたのだろうか、『略料簡』『一滞記』『称仏記』を引用しつつ、解説を加えている。江戸期浄土宗・真宗における幸西研究は、『源流章』を中心史料としていたようである。如何なる理由で法然教学を紹介せず門下教学を叙述したのか、しかも起行派より安心派の紹介に力点が置かれている等の興味ある問題を含む。凝然の解説文には一部疑点の持たれている箇所もあるが、全体的に見れば引用書に対して素直であり、史料の少なさを思えばやはり貴重である。以上の二書が本稿での一次史料となる。

この他注意すべきものに、西山派西谷流の行観覚融が武蔵国鶴木宝幢院で撰述したという『観經疏私記』（『観經

疏秘鈔」がある。元亨元年（一二一九）の撰述であるから、『源流章』とほぼ同時期の著書である。善導『観経疏』の注釈書であるが、その中で、「自骨」^⑩を以って浄土教学を建立したという門下諸流の見解を紹介・批判している。幸西の見解が如何なる経路を経て行観に伝わったのか筆者には不明であるが、幸西門人の説の混入の可能性があり、また行観自信の咀嚼や分析の見解も含んでいる。しかし、『玄義分抄』と教義的に絞み合う点も多いので、その限りにおいて傍証として用いたい。

この他にも幸西教学に関する史料はないわけではない。『四十八巻伝』巻二九には、幸西が弥陀に本迹二門を立てたと言うが、疑わしい。^⑪江戸期浄土宗・真宗の異流研究の書も参考になるが、種々の見解が錯綜して容易にさばけない。本稿では『玄義分抄』、『源流章』を一次史料とし、『観経疏私記』を傍証として用いるのみとする。^⑫史料が限定されているので、他の門下のように細部にわたつての検討は困難であるが、今は幸西教学の大方の特質・方向性の把握に努めたい。

註

- (1) 『真宗聖教全书』三卷八四六頁。以下、『真聖全』と略す。
- (2) 詳細は山上正尊「覚如上人と浄土異流に就いて」（『無尽灯』第三二卷第四・五号）。
- (3) 安井広度『法然門下の教学』一四四頁。
- (4) 奥書は次のとおり。

建保六年戊寅七月廿四日 御在判

已上阿波 聖人御自筆御本也

吉野聖人御奥書云

寛元二年甲辰八月廿日逢喪之剋相傳之 此一本之外末書寫流傳云、

春秋廿三歲仙才

正安四年十一月廿九敬寫了專智

明曆二_{丙申}歲七月廿六日書寫之

塗抹

寛元二年（一二四四）、幸西滅する三年前に仙才（吉野聖人。『法水分流記』『源流章』一念義門流にその名が見える）が相伝しており、正安四年（一三〇三）に專智（不詳）が写伝、明曆二年（一六五五）に再び写伝されている。この時の写伝人名が塗抹されていて判読し難い。所持者の恵空はこの時まで十二歳なので彼ではない。山上註(5)論文は 雲巖なる人物ではないかと言う。

(5) 山上正尊「成覚房幸西の著『玄義分抄』に就いて」「同(一)」（『無尽灯』第二〇卷第二、三号）。なお山上氏は、『玄義分抄』は『最須敬重絵詞』に見える『略観経義』の一部、或はそれそのものか、と推測している。

(6) 『浄全』十五卷五九一頁。

(7) 大谷派の了詳は『異義集』に「サレハ幸西ノ眞説ヲミルハ。源流ヲ正トスヘシ。餘説ハ多ク多念ニカタヨリ。一念ヲヒガメニスル執見アルヘク。又末資ノ邪ヲ本ニ及スコトアルヘシ。」（『真宗全書』五八卷四三四頁。以下、『真全』と略す）と言う。

(8) 凝然が客観的態度で門下教学を紹介できたのは、彼が東大寺の学僧であるという点に関係がなからうか。重源を介しての法然と東大寺との関係は事実としては問題はあろうが、少くとも東大寺は、同じ南都の大寺でありながら興福寺とは異なり、一度も専修念仏彈圧に出ていない（田村円澄『法然』六六・六七頁）。凝然が客観的でありえたのも、こうした寺歴を持つ東大寺と、専修念仏側との何ほどか良好な関係の反映ではなからうか。もちろん凝然個人の学風にもよろうが。

(9) 『源流章』の注釈・解説書である住田智見『浄土源流章』は詳細であり、益を受けること大であった。

(10) 『西山全書』別卷六卷二三頁。以下、『西全』別と略す。

(11) 拙稿「幸西の弥陀本迹二門説について」（『仏教論叢』第三二号）。

(12)なお、恵空が『叢林集』に西山派智円の『般舟贊私聚鈔』より孫引し、恵空自身幸西の著書と考えている『一念抄』であるが（『真全』六三卷一四九、三一五頁）、今回は十分に検討できなかった。

三 廃立義

それでは具体的に教学の検討に入っていきたい。『玄義分抄』の成立は建保六年（一二二八）七月、幸西五十六歳の時である。この時の彼の周囲の状況を見ておくと、既にこの時点で建永二年（一二〇七）の建永の法難で阿波配流を経験していたが、撰述前年の建保五年五月の「延暦寺大衆解」でも空阿とともに「佛法怨魔」と目され、「彼成覺煽邪見之風流」、換正教之露點」と指弾されている⁽²⁾。天台教団側から仏法興隆を阻害する人物としてマークされている。このような緊迫した身辺状況の中で如何なる思想を表明しえたのだろうか。既に述べたように、『玄義分抄』は注釈書であつて必ずしも教学の体系的叙述ではない。証空教学のように、教学全体にわたつて用いられる特殊名目があれば、それを突破口にして理解を進めることもできよう。幸西の案出した名目として聖頓・凡頓の語があるが、これが教学の体系的把握の糸口になるとは思えない。特異な一念論も目を引くが、一念義という呼称から受ける印象ほど『玄義分抄』全体にわたつて「一念」の語が頻出するわけではない⁽³⁾。だが、注釈の域を脱した独自の読み込みは一定の方位を持つており、それ故そこには何ほどか首尾一貫した主張を見て取ることができる。すなわち、安井広度氏が「幸西の教學は廢立に始終して」（傍点―安井氏）いると指摘したように⁽⁴⁾、釈尊の一代八万四千の法門を廢立のふるいにかけるかのように方便・真実の語を頻繁に用いて法門の価値批判を行い、徹底して聖道方便淨土真実・

諸行方便念仏真實を主張していく点に、まず注目しなければならない。

ところで、言うまでもなく廃立義は、法然教学においても重要な論理である。法然教学における廃立義には『選択集』第四章のように助正・傍正という問題が絡むため、その実践構造は単純でないが、例えば『選択集』第十二章のみに限って見てみよう。法然はここで『觀經』付属の文とそれに対する善導の釈文を引用し、この二文に立脚して往生行を定散門と念仏門に二分する。そして長い私釈を展開しながら前者に念仏以外の一切の往生行を包摂してしまい「是^レ則淨土宗、觀無量壽經、意也^⑥」^⑦と言ひ、そのうえで

隨他之前、^{ニハ}覽^ク雖^レ開^{トモ}ニ定散門^⑧、隨自之後、還閉^ツ定散門^⑨。一開^ビ以後永^ク不^ル閉^チ者、唯是念佛一門^{ナリ}。彌陀、本願、釋尊、付屬意在^リ此^ニ矣^⑩。

念仏門は弥陀の本願に基づく釈尊の隨自意、定散門は隨他意であることを論じる。釈尊の真意は定散門ではなくて念仏門の開説にこそあり、釈尊は「定散^ハ爲^レ廢^ノ、而説念佛三昧爲^レ立^ニ、而説^モいた^⑪、と言ふ。このようにして法然は、定散門と念仏門の間に廃立義を成立させるが、この十二章における廃立の構造は、幸西においても変容はしているが展開されている。

定散トイハ、諸經即八萬四千調機門也、弘願トイハ、大經別意究竟ノ眞門也、然ルニ此ノ觀經ハ此等ノ機法ノ諸教ヲ一卷ニ攝シテ往生ノ一門ヲ成ス、故ニ但能依此經深信行者ハ多門ヲ遍攬スト也^⑫。

定散を「諸經即八萬四千調機門」と規定し、定散に一切諸經を包摂する。これに対し弘願は「大經別意究竟ノ眞門」である。『觀經』はこの定散調機の教と、弘願眞門の法の両者を一卷に収束して往生門を形成した經典であり、従つてこの經に帰依する行者は自動的に諸法門を遍くつかみ取る、と言ふ。法然が示した定散二善に廃されるべき往生行

を包摂するという方法を継承している点が留意される。しかしそのためには、『観經』を諸法門を統攝した經典として位置づける必要がある。

故名一卷トイハ、斯ノ一ヲ成スルカ故ニ此ノ經ハ是レ一切ノ諸經ヲ束テ一卷トスト也^⑩

この一文からも明瞭に知られるように、幸西は『観經』を一切諸經を収束した絶対的經典として位置づけ、具体的には定散の中にそれら一切諸經が内包されるのである。^⑪

八相示現ノ本意、定散ノ方便ヲ演テ長劫之苦因ヲ開示シ、彌陀ノ弘願ヲ説テ永生之樂果ニ悟入セシム、然ルニ安樂ノ能人此ノ經ヲ來證シテ別意、弘願ヲ顯彰ス、二尊ノ計コト異アル事ナク善惡ノ凡夫ヲシテ願力ノ強緣ニ託セシメテ即證ニ彼法性之常樂ト也^⑫

積尊の聖意に基づく定散と弘願の間の廃立の意趣を明確に知ることができよう。

このように幸西には、法然が『選択集』第十二章で示した廃立の方法の継承面がある。だが、これにもまして幸西の廃立義において重要な意味を持つのが、善導の一經兩宗説の創唱である。周知のとおり善導は、『観經疏』玄義分宗旨門において『観經』の宗旨を判定するにあたり、「以『観佛三昧』爲『宗』、亦以『念佛三昧』爲『宗』」と、観佛三昧と念佛三昧の兩宗を以って『観經』の宗旨と定めた。善導以前に『観經』を注釈した諸師は、観佛三昧の一宗を立てたのみであるが、善導は更に念佛三昧をも宗として立てた。この一經兩宗説の創唱が幸西にとって実は重要な意味を持っているのである。「玄門トイハ宗旨門也」^⑭として宗旨門を重視し、宗旨を次のように規定する。

宗旨ト云ハ、一經ノ肝心部内ノ主也、諸善此ノ法ニ歸シ衆機此ノ門ニ入ル、但シ諸經ニヲノミ宗旨アリト云トモ、各々随緣之肝心經隨分之主也、今此ノ宗旨ハ一代諸經ノ肝心究竟至極ノ主也^⑮

諸經の宗旨は隨縁・隨分の相對的意義しか持ちえないが、『觀經』の宗旨は一代諸經の究極的に歸結する絶対的的宗旨である。諸經の宗旨は究極的には『觀經』の兩宗に歸結する、と言う。これは先に見た『觀經』に一切諸經を統攝することと歩調を同じくしている。このように『觀經』の宗旨を諸經の宗旨の歸結と位置付けたいうえて、幸西は善導の一經兩宗說に独自の意義を見出す。

雖然念佛三昧ノ一宗ニ至テハ諸師ノイマタシラサルトコロ也、是佛ノ密意弘深ニシテ教門曉リ難ク、三賢十聖モ測テ闕所ニ非サルカ故也、然ニ今兩宗ヲ辨シテ教ヲ立スル事ハ、正ク如來ノ密意ヲ開シ御スモノナリ、其密意云何トナラハ、觀佛三昧ヲ廢シテ假宗ノ諸門ヲ塞キ、念佛三昧ヲ立シテ眞宗ノ正門ヲ開カムト也、廢セスハ立スヘカラス、塞セスハ開スヘカラス、故ニ諸佛之印可一僧之指授、正ク廢立ノ義ニ當レリ¹⁶

一經兩宗說の創唱を測り難き如來の密意の開顯と讀えている。その如來の密意とは、「假宗ノ諸門」である觀仏三昧を廢して塞ぎ、「眞宗ノ正門」である念仏三昧を立てて開くことであり、善導は、如來みずからの意志として隠し持っていた兩宗の間の廢立をはじめて見抜き、『觀經』に兩宗を立てた、と言う。更に『觀經疏』末尾の、善導が夢中において一僧より玄義科文を指授されたという神秘的體驗を廢立義の指授であつた、と解釈する。廢立義が幸西教学において如何に重要であるかが理解されよう。幸西にとって善導の一經兩宗說の創唱は、仏教總体を包摂したうえで、廢せられる觀仏三昧と立せられる念仏三昧との二つの実践門の定立であつたのである¹⁷。そして廢立義を幸西教学の中核的論理として設定すれば、一程度の体系的把握が可能となるはずである。もちろん幸西の解釈は善導の原意に即せば強引であり、善導は兩宗を概念上明確に区別したわけではなく、念仏三昧の語に觀仏と称名の両意を含ませて用いている¹⁸。しかし言うまでもなく、法然教学にしても他の門下の教学にしても、善導教学の客觀的讀みのうえに成

立しているわけではない。幸西の主観において善導は、概念上明確に区別され、また真仮分判により法門としての価値に本質的差異のつけられる両宗を立て、如来の密意たる廃立義を開顯した人にほかならないのである。⁽²⁰⁾

註

- (1) 『拾遺古徳伝』卷七第一段（『法伝研』二卷三三八頁）。ただし蓮如本『歎異抄』奥の流罪記事に「幸西成覺房・善恵房二人、同遠流にさだまる。しかるに无動寺之善題大僧正、これを申あづかると」（『定親全』第四卷言行篇（一）四一頁）とし、慈円が幸西の身柄を証空とともに預かつたと言う。しかし『玄義分抄』奥書で幸西は「阿波聖人」とよばれており、『源流章』には幸西門流が「洛陽、波州、^{（一）}于今有之」（『浄全』十五卷五九四頁）と言うので、実際に阿波に赴いたと思われる。幸西が阿波の地と關係が深いことについては山上正尊「成覺房幸西の著『玄義分抄』に就いて」、「同（二）」（『无尽灯』第二〇卷第二、三号）参照。
 - (2) 『鎌倉遺文』四卷二二一五号。
 - (3) 「一念」の語は『玄義分抄』別時門にややまとまって見える程度である。
 - (4) 『法然門下の教学』一五四頁。
 - (5) 香月乗光「一向専修の実践的構造」（同『法然浄土教の思想と歴史』）、藤堂恭俊「五種正行論」「異類助成論」（いずれも同『法然上人研究』）、同「選択集」における廃助傍三義の成立過程」（『佛教文化研究所年報』第二号）、広川堯敏「法然教学における廃立の構造」（知恩院浄土宗学研究所篇『法然仏教の研究』）。
 - (6) 『昭法全』三四〇頁。
 - (7) 同右 三四三頁。
 - (8) 同右 三四二頁。
 - (9) 『日大蔵』九〇卷三七六頁。引用に際しては随意に読点を付す。
 - (10) 同右 九〇卷三七七頁。
- (11) 但し法然と幸西とは定散に内包する実践行が同一でない。法然では確かに一切諸經を取り込むが、それは往生行としてである。幸西の場合、定散概念が拡大され、此土入聖としての行法を含む八万四千一切の仏法が内包される。また、法然

は定散と念仏を對峙させるが、幸西は定散と弘願を對峙させる。

(12) 『日大藏』九〇卷三七六頁。

(13) 『淨全』二卷三頁。

(14) 『日大藏』九〇卷三九七頁。

(15) 同右 九〇卷三七八頁。

(16) 同右 九〇卷三七九頁。

(17) 行觀『觀經疏玄義分私記』卷二に次の幸西の言集を伝える。

一念成覺、云、十四代之年代始、後二年號第五代之漢、明帝之世、佛法晨旦渡、始有、其已前、無佛法事、爾時、外典、道教等、陰陽師博士者、共人師成彌、其漢世時、國王夢見、樣我殿、上一尺計、金色物放、光明有見何事、陰陽師占、西天釋迦文佛者、出來弘、佛法事、一見候申、初云、國王天竺遣使者、爾時亦釋尊、晨旦弘、佛法云、摩騰迦竺法蘭、御弟子、肩白馬、正教渡、晨旦還奏、外道共、樣々、術通、習、振子、頭云、無毛者、驚怖、佛弟子、如是答、時我、其使者、候云、共具足、晨旦、道行、合、晨旦、使者見、佛弟子、下、為、時、佛弟子、云、外法、內法、勝劣、見、思、此正教、外道、文同、棚上、置火、付可、燒云、如是、燒、外道、文、皆、燒失、佛、教、見、少、不、燒有、投、身、死、人、有、切、髮、剃者、數、千人、其、數、不、知、其、後、亦、過、第四、代、宗、世、元嘉元年、觀經渡、其、已來、八百年、成也、渡、觀經、二百年、時、善導出世、其、後、六百年、成也、然、渡、觀經、八百年、已來、人師、人師、無、此、觀經、疏、不、造、其、付、此、經、立、兩、三、昧、宗、人師、無、二人、一念、義、勘、也、

(『西全』別六卷二七一・二七二頁)

後漢明帝時の中國への仏敎伝來に關する事狀を述べる。續いて劉宋の元嘉年中(元年とするが)に『觀經』が渡來してそれより以來同經に兩三昧宗を立てた人師は善導以外いなくなつたと、ここでも善導の一經兩宗説を高く評價している。

(18) 藤田宏達『人類の知的遺産 18 善導』一一〇—一一三頁、福岡了順『善導の念仏三昧について』(『大正大学大学院研究論集』第三号)等。

(19) 例えは良忠が『女義分聞書』において、「問兩三昧始終皆別歟 答始別終同 始別可知 終同者行成之時心眼即開俱見佛一同也」(藤堂恭俊『善導の一經兩宗説に關する良忠の領解』△三上人御遠忌記念出版會編『三上人研究』△二一九

頁」とするように、両三昧の行体は始めは観仏と称名という違いはあつても、結果としては両者とも此土で見仏に至るといふ点では同じ、とする解釈とは異質である。

(20)なお定散と両宗との関係であるが、廃されるものが定散と観仏三昧であることを考えれば定散は観仏三昧となるはずである。しかし「今經ハ定散ノ二宗アリ」「觀經ノ中ニ正ク散ヲ宗トシテ傍ニ定ヲ宗トスル」(『日大藏』九〇卷三七九、三八〇頁)とも言うので、定善は観仏三昧、散善は念仏三昧の関係が成り立つ。この点、今一つ明瞭でない。

四 聖道方便

廃立義を中核的論理として設定すれば、それは具体的にどう組織化されているのだろうか。既述したように、『觀經』は八万四千一切諸經を一巻に統攝した經典であり、この經によって深信する行者は「多門ヲ遍攬」すると言ひ、「假宗ノ諸門」たる観仏三昧と「眞宗ノ正門」たる念仏三昧の二つの実践門を宗とする。この両宗の間で廃立を実行するためには、廃される側の観仏三昧の中に、廃立義の適用範圍に基づいて諸經・諸善行を包摂することが、その前提作業として必要であらう。幸西は観仏三昧に一切諸經を含ませるのである。そこで、釈尊の真意において廃される観佛三昧について検討したい。幸西の観仏三昧の取り扱いには特徴的なものがある。「以觀佛三昧爲眞宗」を次のように釈す。

以觀佛三昧爲宗ト云ハ眞身觀ヲ宗トスト也、且ク像觀ノ觀佛三昧アリト云トモツイニ眞身ニ歸ス、故ニ宗ニアラス、(中略)上下ノ文ノ意ヲ案スルニ、十三觀ノ中ニ眞身最要ナリト云ヘトモ其要成スヘカラスト也、又次第淺深シテ定善ヲ廢セムカ爲也、云何トナラハ、先ツ日水樹池樓等ヲ廢シ、次ニ地華像等ヲ廢シテ正ク眞身ノ宗ニ歸

セシム、但シ觀念法門ニ像觀ヲ觀ル事ハ、又眞身觀ヲ廢シテ念佛三昧ノ一宗ニ歸セシメムカ爲也、云何カ知ルトナラハ、眞身ノ觀佛三昧經ナクハ眞身ヲ觀スヘカラスト也、然ルニ其光明相好及與化佛不可具說ト云ヘルヲヤ、シカノミナラス經ニハ非是凡夫心力所及ト説キ釋ニハ莊嚴微妙出過凡境ト云ヘリ、如此文二載テ見セシメ義ヲ以テ知シムル事ハ、都テ定善ヲ廢セシムカ爲也、云何カ都テ廢スルトナラハ、像觀ハ且ク成スヘキニ似タレトモ宗ニ非ス、眞身ハ宗也ト云ヘトモ成スヘカラス、又依報ハ正報ノ方便也、正報觀セスハ方便入ルヘカラス、假觀ハ眞觀ノ方便也、眞觀修セスハ假觀入ルヘカラス、然則此ノ經ノ中ニ且定善ノ宗ヲ立スル事ハ永諸敎ノ定行ヲ廢セシメムカ爲也、云何トナラハ立相住心ナヲ得コトアタハス、何況ヤ无相離念ヲヤト也、何カ故ソ一切ノ禪ヲ廢スルトナラハ念佛ノ一宗ニ歸セシメムカタメナリ¹⁾

これは觀仏三昧(定善十三觀)が最終的に廢されることを立証した文である。解釈に苦慮した所もあるが、要を取つて説明すると、「以觀佛三昧爲_レ宗」とは具体的には第九眞身觀を宗とするのであり、同じ觀仏の行法でも第八像觀は宗としての価値を有しない。そこで行者を宗である眞身觀に歸入させるために、日想・水想・宝樹・宝池・宝楼觀と次第に廢し、更に地想・華座・像觀を廢して眞身觀に歸入させる。ところが、十三觀の中で「最要」な眞身觀は凡夫の成じ得るものではない。『觀念法門』に勧める像觀も、『觀經』第九眞身觀に説く「其光明相好及與化佛不可具說」の文も、第十三雜想觀に説く「非是凡夫心力所及」の文も、および善導が定善義眞身觀釈に言う「莊嚴微妙出過凡境」の文も、その底意は定善十三觀すべてを廢せしめることにある。すなわち『觀經』に觀仏三昧の宗を立てるのは、一切諸經に説く「定行」「禪」を廢して行者をもう一つの宗である念仏三昧に歸入させるためにほかならない、と主張する。論証が十分であるか否かは別として、こうした論理過程を経て觀仏三昧は最終的に廢されることに

なるが、觀仏三昧には一切諸教が包摂されるので、それはとりも直さず一切諸經が廃されたことを意味することになる。かくして此土入聖を標榜する聖道諸經を「聖道ハ方便也」^②と指摘するごとく方便説に転落せしめる。従つて、それは手段・階梯という二次的意味しか持ちえない。^③聖道諸經の仏法としての価値は低下し、

諸師所引ノ七部及觀佛三昧等ノ同位ノ菩薩藏頓教ヲ擧テ漸教ニ攝シ小乘ニ攝シテ、唯念佛三昧ノ一宗ノミ眞ノ菩薩藏頓教ナル事ヲ知ラシメムト也、(中略)已ニ佛智ノ大乘ヲ除テ已外皆ナ小乗トス、上來教ノ大小ヲ辨スル所詮、唯念佛三昧ノ一法ノミ眞ノ菩薩藏頓教一乘ナル事ヲ了セシメムト也^④

幸西の二藏二教二頓判では菩薩藏頓教(聖頓)と規定されるはずの七部經(『涅槃經』『維摩經』『大品般若經』『法華經』『無量義經』『華嚴經』『大集經』)等を「小乘」と貶称し、もはや大乘としての位置すら与えられないのである。そして念仏三昧のみが眞實の菩薩藏頓教(凡頓)として立せられる。

しかし翻つて考えてみると、此土入聖を究極目標とする聖道諸經は多数存在する。釈尊は何故わざわざ方便説たるそれら聖道諸經を開説したのだろうか。現に多数の聖道諸經が存在する以上、この問題を解決せずしては教学上の不備が残る。そこで導入されたのが「定散トイハ、諸經即ハ萬四千調機門也」^⑤のごとき調機・調熟の論理である。觀仏三昧が廃されるのは、先掲の史料に「念佛ノ一宗ニ歸セシメムカタメ」とあつたように、行者を眞實たる念仏三昧の宗に導き入れるためである。

今此觀經是佛自説トイハ、念佛三昧ノ一宗ヲ觀經トス、次下ノ門ニ至テシルヘシ、觀佛三昧ハ諸經ニ通ス、故ニ限テ此ノ經トハセス^⑥

觀仏三昧は念仏三昧とともに『觀經』の宗ではあるが、諸經に通じるものであり、それはいわば聖道諸經と念仏三昧

の中間に位置し、両者を架橋する概念である。⁽⁷⁾

觀經ノ中ニ正ク散ヲ宗トシテ傍ニ定ヲ宗トスル事ハ、但理唯聖等ノ教ニ依ル漸機ノ衆生ヲシテ凡頓ノ教ニ引入セシメムカ爲也⁽⁸⁾

『觀經』が散（念仏三昧）を宗となしつつ、傍に定（觀仏三昧）を宗として立てるのは、「漸機ノ衆生」である聖道諸家を念仏三昧・凡頓一乘に引入するためである。すなわち觀仏三昧は、聖道門の実践にいそしむ行者を念仏三昧に誘引する媒介的役割を有し、行者をして聖道門＝觀仏三昧の実践をとおしてそれらの不成を自覺せしめ、念仏三昧へと調機してゆく。觀仏三昧を媒介として聖道方便門から、漸次、念仏三昧眞実へと帰入してゆく過程が行者の調機の過程として把えられるのである。従つて方便門の役割は、「方便ノ門若シ無クハ一乘ノ機アルヘカラス」という指摘のごとく、眞実たる念仏三昧・凡頓一乘に相應する機根へと調熟することにある。方便門もそれなりに重要な役割を担うことになり、聖道諸家を念仏三昧の機根へと調熟してゆく機能を認めようというのである。⁽⁹⁾

ところでこの聖道方便説は、今述べたように、聖道諸経の仏法としての価値を著しく低下させるものである。實際行觀は、聖道門・淨土門ともに各別の利益があるとする西山派西谷流の聖淨兩実の立場から、幸西の聖道方便説・一代化前序説をしばしば批判している。⁽¹⁰⁾そこで聖道方便説成立の根拠を探るべく、幸西の機根觀を検討してみよう。

『源流章』所引の『略料簡』によると、幸西は二藏二教二頓判という重層的教判を組成し、凡頓教こそが釈尊の出世本懷であると言う。⁽¹¹⁾一方で聖淨二門判にも言及して聖頓教を聖道門、凡頓教を淨土門に比定しており、⁽¹²⁾基本的には「一代ノ所説凡聖二教也」⁽¹³⁾と、一代諸教を二種に判釈すると考えていい。

諸教^ハ是爲聖ノ之教、念佛^ハ是爲凡ノ之宗、聖道^ノ諸教^ハ皆被ニ聖人ニ、於ニ此ノ穢土ニ證ニ獲聖果ニ、淨土^ノ教門^ハ唯被

ニ凡夫^{シム}一、令^ム下諸^ノ凡夫^ヲ往^シ生^ス淨土^ニ頓^ニ登^リ初地^ニ證^セ中無生忍^ヲ上⁽¹⁵⁾

これは凝然の解説文であるが、聖道門と淨土門の對機を問題としてゐる。此土入聖の聖道諸經は聖人を對機とし、彼土入聖の淨土教は凡夫を對機とする。一代諸經を聖道（聖頓）と淨土（凡頓）に判釈するので、それに応じて對機も聖人と凡夫がある。言うまでもなく聖人は、聖道門の実踐に堪え得る上根利智の人で、凡夫は聖道不堪の下根淺智の人である。そうした聖人と凡夫の機根の差異性は、菩薩の五十二階位によつて明瞭に示される。

(A)但シ五乘ヲ辨スル事一純ナラス、（中略）或ハ十聖已上ヲ佛トシテ三賢已下ヲ五乘トス、今ノ文是也、淺深アリト云ヘトモ眞如ノ一分ヲ顯スヨリ分證ノ佛也、故ニ初地已上ハ果位ニ通スル義アリ（傍線―筆者）⁽¹⁶⁾

(B)凡トイハ五乘已下、聖トイハ十聖已上⁽¹⁷⁾

(A)の傍線箇所と(B)を考え合わせれば、十聖位（十地位）以上、つまり初地位以上が聖人、三賢位（十住・十行・十廻向）以下、つまり十廻向滿位以下が凡夫に配されていることがわかる。そして初地位以上の聖人は「分證ノ佛」であり、仏と等同の位にある。以上から、聖人とは仏と等同と見做される十地位以上の者、凡夫とは十廻向位以下の五乗である。このように幸西は聖人と凡夫を五十二階位に配し、十地位以上、十廻向位以下で区分する。だがこのような修行階位は

凡ス内外二凡小乗ノ聖位等實ニアリトシレル、是錯ノ根源也⁽⁸⁾

本質的には存在せず釈尊の仮説に過ぎないとするので、細かな階位の区分はさほど重要な意味をもっているわけではない。この場合重要なのは、大局的に聖人と凡夫を十地位以上、十廻向位以下で区分し、両者の機根に隔絶的差異のあることを示唆する点にあらう。それではこの聖人と凡夫の現実世界での存在性是如何に認識されているのであらう

か。

『玄義分抄』宗旨門に次のような一段がある。善導は宗旨門において、『維摩經』『大品般若經』二經の宗旨を例示しつつ『觀經』に二宗を立てるが、何故善導はそれら二經を例示したのか。このような問を起し、込み入った議論を展開する。

諸經ノ中ニ別シテ維摩大品ノ兩部ヲ引テ宗旨ノ同ニ置ケル何ノ故カアル、況ヤ又所破ノ人師ノ釋ノ中ニ等ノ言ヲ以テ諸經ヲ盡スト云トモ正ク七部ノ經ヲ引ケリ、今ノ所引ハ彼ノ中ノ第二第三也、若シ少ヲ舉テ多ヲ略セハ若ハ前若後ヨロシキニ隨ヘシ、中間ノ二經ヲ舉タル定テ其意趣有ラム歟、粗教意ヲウカフニ二ノ不同アリ、一ハ二ノ不同、維摩大品ハ理ノ一宗ヲ説ク、今經ハ定散ノ二宗アリ、二ハ理散ノ不同也、理事ノ教ハ爲聖、定散ノ教ハ爲凡、事ハ凡ニ通定ハ聖ニ通ス、但理ハ唯聖、但散ハ唯凡也、然ルニ唯聖ノ教ハ且ク彼ノ宗家等ノ意ニ依ルニ、散ヲ方便トシテ定ヲ眞實トシ事ヲ方便トシテ理ヲ眞實トセリ、唯凡當教ノ意ハ理ヲ方便トシテ事ヲ眞實トシ定ヲ方便トシテ散ヲ眞實トス、故ニ理ト散トハタカヒニ遠方便ニシテ全ニ不同也、此ノ二義アルヲ以テ但散唯凡ノ教ヲ立セムカ爲ニ但理唯聖ノ經ヲ引テ宗旨ノ不同ヲ辨ス、其ノ意甚深也、(中略)觀經ノ中ニ正ク散ヲ宗トシテ傍ニ定ヲ宗トスル事ハ、但理唯聖等ノ教ニ依ル漸機ノ衆生ヲシテ凡頓ノ教ニ引入セシメムカ爲也、方便ノ遠近次第ノ相順正ク此ノ義也、然ルニ彼ノ宗家等ノ意、多ク散ヲ方便トシテ定ヲ眞實トシ事ヲ方便トシテ理ヲ眞實トス、其ノ意甚錯レリ、云何カ知ルトナラハ、其ノ宗ノ教道ハ敢テ凡夫ノ入路ニアラス、三界生死ノアヒタニ惣シテ一眞實如ノ機ナキカ故也¹⁹

善導の「甚深」なる意を明かしつつ、聖道家を批判する。意を取って言うのと、善導が七部經の中の第二・三番目の

『唯摩經』、『大品般若經』を例示したのには二つの理由がある。第一に、一宗を説くか二宗を説くかの差異を明確化するために二經を例示した。第二に、『唯摩經』、『大品般若經』といった聖人のみを對機とする「但理唯聖ノ經」は、散を方便、定を眞実とし、事を方便、理を眞実とする。これに對し「唯凡」たる「觀經」は、逆に理を方便、事を眞実とし、定を方便、散を眞実とする。従つて理と散は相互の地点からは眞実に程遠い「遠方便」となる。以上の二つの理由から「但散唯凡ノ教」を樹立するために、全く對蹠の内容を備えた「但理唯聖」の二教を善導は例示した、と幸西は言う。

理・事・定・散それぞれのいずれを眞実いづれを方便と見做すのかという法門に對する価値觀が、聖道家と『觀經』の凡頓教の立場とでは全く逆転してしまふ。聖道家は高度で体得し難い理、定を眞実とし、低度で比較的体得の容易な事、散を方便とする。凡頓教はそれとは全く逆の価値觀に立つ。そしてお互いに逆の方向から仏教へ通入し、最後に到達する地点も逆になる。しかしその法門に對する価値觀の相違は、衆生に機根の差異がある以上相對的なものでしかなく、行觀が「聖道眞實出世」之本體也、淨土之教謂眞實出世之本意、立兩實也、(中略)聖道淨土二門、自覺覺他、二三世常恒可如鳥二翅一如車二輪」と言うように、聖道門・淨土門ともに眞実・出世本懷と認め、兩者を鳥の二翼・車の二輪のごとき相互依存の關係で把握することも可能なはずである。ところが幸西は、聖道家を「其ノ意甚錯レリ」と批判し、聖道家の価値觀を許容しない。何故であらうか。それはその批判の根底に、「三界生死ノアヒタニ惣シテ一實眞如ノ機ナキカ故也」のごとく、現實世界に一眞実如の理を悟り得る上根の聖人は一人として存在しないという認識があるからである。

雖无一實之機等有五乘之用トイハ、眞如ノ機ナシト云トモ弘願ノ機アリト也、五乘不測其邊、故二眞如ノ機

ニアラス、託^{シテ}佛願^ニ五乘齊入ス、故ニ弘願ノ機也、但シ三界ノ極位ニ居シテ十聖ノ初地ニ隣ナルモノ、眞如ノ機ニ當レリト云トモ修福念佛ヲ以テ无生ノ國ニ入ル事ハ佛法不思議ノ力也、敢テ其機ニアラス、故ニ佛ノ願力ノ外ニ都テ眞如ヲ證スル門ナキ也²¹

現実世界の一切衆生は、聖道門の実践による得悟の可能な「眞如ノ機」ではなく、ただ弥陀弘願への帰入によつてしか救済され得ない「弘願ノ機」として認識され、しかもその認識は現下のみではなく、「入聖得果ノ道无始已來唯此ノ一乘ノミ有テ无二也²²」と、時間軸を逆上つて永遠の過去である無始にまで普遍化される。従つて此土には初地位以上の聖道堪能の聖人はかつて一人も存在しなかつた。一切衆生の聖道得悟が全く否定されるのなら、²³此土入聖を目標とする聖道諸経は実効性なき教となり、それは結局衆生に得悟の不能を自覺せしめ、念仏三昧へと調機してゆく役割しか持ちえない。ここに聖道方便説が成立するのである。

この問題と関連することに触れておくと、従来、幸西の機根觀を考察する際に誤解されてきた箇所があつた。『玄義分抄』序題門に次のように言う。

不出蠱々之心トイハ、衆生ノ心ノ外ニ眞如ナシトイフ也、无塵法界ト云ハ、心ノ外ニ法ナシト云也、是不出ノ義ヲ成ス、心ノ外ニ法ナキカ故ニ心ヲ出スト云也、若シ然ラハ法身即衆生ノ心也、衆生ノ心即法身也、是即華嚴經ノ意也、凡聖齊圓トイハ、眞如ヲ具セサル心ナシト云也、是則涅槃經ノ意也、凡トイハ五乘已下、聖トイハ十聖已上、兩垢如トイハ、一ハ有垢眞如凡夫、二ハ無垢眞如聖人、

一、從但以垢障下至永生之樂果已來ハ如來出世ノ本意ヲ述、斯乃有垢眞如ノ衆生ヲシテ無垢眞如ニ至ラシメムカ爲也、(中略) 悟入永生之樂果トイハ、果外法性之常樂无漏眞實ノ樂果也ト悟入セシム、无垢眞如ニ至ラシムト

イハ是也、始メ三七日夜之説ヨリ終リ一日一夜ノ教ニ至マテ唯斯ノ一ヲ成ス、故ニ初後ノ二教ヲ引テ序題ノ初二
(傍線―筆者)

この記事の前半分に注目すると「衆生ノ心ノ外ニ眞如ナシ」「心ノ外ニ法ナシ」「法身即衆生ノ心」「眞如ヲ具セサル心ナシ」と言い、衆生心と眞如・法身を同一視して衆生と仏を不二一如の關係で扱っている。今検討した衆生の本質的性格を「眞如ノ機」でない凡夫とする機根觀とは明らかに矛盾しよう。もし衆生心即眞如であるなら、衆生はそれを意識するのみで聖道得悟が果され、聖道方便説など成立しないはずである。

幸西のこの矛盾する機根觀に疑問を呈した石田充之氏は、『玄義分抄』宗旨門に見える法華一乘と弘願一乘の間に隱顯義を適用する箇所に着目しながら、迷悟一如にして一方では一切衆生を凡夫と認識する幸西の主張が、唯聖たる法華一乘を「全的に否定し再体認」した唯凡たる弘願一乘の立場においてなされている、等の意味合いのことを論じて矛盾の会通を図られる。⁽²⁵⁾ 松野純孝氏もこの不二一如觀の一節を引用してこれを幸西の衆生悉有仏性論と見做し、一念の一心で往生が決定する一念往生義の理論的根拠として重視される。⁽²⁶⁾ しかし、いずれも史料解釈の誤りからする立論である。この史料の意を解するには後半の傍線箇所に留意する必要がある。ここで幸西は、第一時華嚴より第五時後番涅槃に至るまでの經典、つまり一代五時の經典が有垢眞如の凡夫を無垢眞如の聖人位へと至らしめ、永生の樂果に悟入せしめるために開説された。そのことを示すために善導は初後の二經である『華嚴經』『涅槃經』を序題門の始めに置いた、と主張する。つまり幸西がわざわざ「華嚴經ノ意也」「涅槃經ノ意也」として不二一如觀を表示したのは、善導の「不出蠶々之心」「无塵法界」の句に『華嚴經』の主旨を、『凡聖齊円』の句に『涅槃經』の主旨を読み取り、初後の二經を提示することによって一切諸經を指し示そうとしたにほかならない。この不二一如觀は単に

初後の二經を引き出すための所論であつて、幸西の機根觀に關与する箇所ではないと言えよう。従つて幸西の機根觀は先に検討した一切衆生の聖道得悟を不可能とする認識の一点において把握されるべきである。それ故に「眞實ハ易行ニシテ方便ハ難行」と見做す価値觀が他を許容しない「偏執」で絶対的なものとなり聖道方便説が明確な根拠を以つて成立する。幸西の目には、南都・北領の聖道諸經を遵奉してその所説に順じて習學・修行する学匠・行者達は、此土での得悟は不能という一切衆生の本質的性格を自覺せず、永久に効果の表れない方便説を眞實と見誤つてその実修にいそしむ倒錯せる人々として映じたはずである。

以上本稿では、幸西教学の中核的論理を廃立義に見定め、その具体的組織化としての聖道方便説について述べた。続稿では聖道別時意・衆行別時意説、化土往生説、そして仏智・一念への信（決了）を唯一の報土往生の正因と見做す思想等について述べる予定である。

註

- (1) 『日大藏』九〇卷三七八頁。
- (2) 同 右 九〇卷三八八頁。
- (3) 行觀は『觀經疏玄義分私記』卷一に次のように言う。
 一念、成覺房、本宗天台宗、人、有、故天台、教相、淨土、教相、得、入、以、諸行念佛、廢立、料簡、也、彼、宗、廢權立實、云、法華、外、諸教、權教、云、廢權、法華、立、眞實、教、二、一代諸教、入、眞實、權方便、云、樣、淨土、他力本願念佛、眞實、出世本意、云、念佛、外、諸行、權方便、云、廢爲、說、料簡、也、其、取、一念義、立、事、上、本願、乃至十念、雖、立、下、至、流通、見、佛告彌勒、其有得聞彼佛名號觀喜踊躍乃至一念當知此人爲得大利即是具足無上功德、說、時、一念、本意至極、得、以、天台、芥爾、一念、云、此、一念、得、入、立、一念義、此、一念、定心發得、一念、云、法華至極、淨土、他力來極

事得故尚法華位方便分云以觀經佛法至極眞實出世本懷云此經序題門釋料簡合隨緣八萬聖教、權方便教觀經可說待日程手愛云一代諸經此經化前序立也、一念義云此謂也、是即白骨義也、法然上人御義非云（『西全』別六卷二四・二五頁）

『玄義分抄』と咬み合いそうな所と、行觀の分析・臆測（と思われる所）とが入り混じり、さばきにくいのが、聖道方便説との関連で注意されるのは、幸西が天台の廃權立実の論理を取り入れ、諸行と念仏を廃立に料簡して諸行を權方便とし、更に『觀經』こそ釈尊の出世本懷、一代諸經は『觀經』が開説されるまでの「待日程之手愛」（『西全』別六卷一五三頁では「待日程之手遊」）に過ぎないとし、また一代諸經を『觀經』の化前序とする点である。なお、覺如は『口伝鈔』に「海徳佛よりこのかた釋尊までの説教出世の本意、久遠實成彌陀のたちどより法藏正覺の淨土教のおこるをはじめとして、衆生濟度の方軌とさだめて、この淨土の機法とくのはらざるほど、しばらく在世の權機に對して方便の教として五時の教をときたまへりとするべし。たとへば月まつほどの手ずさみの風情なり。」（『眞聖全』三卷二五頁）と言う。一代諸教を「待日程之手遊」とする説は『玄義分抄』の文面にはないが、覺如が散佚した幸西の著者を書写していることを考えると、それらに説かれていた可能性がある。

(4) 『日大藏』九〇卷三八三頁。

(5) 同右 九〇卷三七六頁。

(6) 同右 九〇卷三八三・三八四頁。

(7) その意味で觀仏三昧は、証空教學における觀門に相当するとも言える。高城宏明「証空教學に見る名目の理解―觀門の意義―」（『西山學報』第三十六号）参照。

(8) 『日大藏』九〇卷三八〇頁。

(9) 同右 九〇卷三八二頁。

(10) 親鸞は「一念多念文意」に、「おほよそ、八萬四千の法門は、みなこれ淨土の方便の善なり。これを要門といふ、これを假門となづけたり。この要門・假門といふは、すなわち『无量壽佛觀經』一部にときたまへる定善・散善これなり。定善は十三觀なり、散善は三福九品の諸善なり。これみな淨土方便の要門なり、これを假門ともいふ。この要門・假門より、もろくの衆生をすゝめこしらえて、本願一乘圓融先碍眞實功德大寶海におしへすゝめいたまふがゆへに、よろづの自

力の善業おぼ、方便の門とまふすなり。」（『定親全』第三卷和文篇一四四・一四五頁）と言う。

- (11) 『西全』別六卷二七・二八、一一六・一一七、一五七・一五八、一八二・一八三、五〇六頁。同七卷三六、六一頁。杉紫朗『西鎮教義概論』二一四—二二七頁、広瀬観友『行観上人の教学』（『西山学報』第九号）参照。

- (12) 『浄全』十五卷五九二頁。

- (13) 『日大蔵』九〇卷三八八頁。

- (14) 同 右 九〇卷三七七頁。

- (15) 『浄全』十五卷五九二頁。

- (16) 『日大蔵』九〇卷三七五頁。

- (17) 同 右 九〇卷三七五頁。

- (18) 同 右 九〇卷三八七頁。

- (19) 同 右 九〇卷三七九—三八一頁。

- (20) 『西全』別六卷一一七頁。

- (21) 『日大蔵』九〇卷三七五・三七六頁。

- (22) 同 右 九〇卷三九三頁。

- (23) 平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置—中世的異端の成立—」（『日本史研究』一九八号）、同「中世的異端の歴史の意義—異端教学と莊園制的支配イデオロギー—」（『史林』第六三卷第三号）は、法然の諸行往生の否定、幸西・親鸞等安心派の聖道得道の否定に彼等の浄土教学の根幹があるとし、現世での宗教的能力の平等を主張する異端教学と、「階層的機根観」を前提とする顕密主義との思想的対立、異端教学が大寺社を領主とする莊園制社会の中で果した歴史的意義等を考察されている。筆者にとって斬新かつ示唆的論考であった。

- (24) 『日大蔵』九〇卷三七五頁。

- (25) 『法然上人門下の浄土教学の研究』上巻三八九—三九七頁。また「成覚房幸西大徳の浄土教の立場」（『真宗学』第五号）、『日本浄土教の研究』二二四—二二七頁も同じ。

- (26) 『親鸞—その生涯と思想の展開過程』一四三頁。また田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』五三七頁も同箇所を引用して

「華嚴・天台の不二論を浄土門にとりこんでいることが察せられる。」と言う。
(27)『日大蔵』九〇卷三八二頁。

付記

草稿の段階で、佛敎大学教授藤堂恭俊先生・同高橋弘次先生、知恩院浄土宗学研究所研究員永井隆正先生に問題点や表現の不適切等を指摘して頂きました。三先生に厚くお礼申し上げます。